

پیکرگردانی دختر جادو به اژدها در *اسکندرنامه* نظامی گنجوی

سعید کریمی قره‌بابا

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

چکیده

پیکرگردانی، استحاله و تغییر شکل موجودات حقیقی یا خیالی به موجوداتی دیگر با بهره‌گیری از قوای ماورای طبیعی است. یکی از نمونه‌های منحصر به فرد پیکرگردانی زن جادو را در *اسکندرنامه* نظامی می‌توان دید. در *اسکندرنامه*، دختری از نسل سام به نام آذرهمایون با استفاده از جادو به عنوان یک ترفند نظامی برای نهبانی از آتشکده و جلوگیری از تخریب آن، خود را به شکل اژدها درمی‌آورد. در این داستان رازآلود، مشخصات سه نوع داستان عامیانه، پری‌وار و اسطوره‌ای ملاحظه می‌شود. هدف مقاله حاضر بررسی این پیکرگردانی از منظر اساطیری، داستانی و تاریخی است. در این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی محتوا انجام گرفته است، پس از بررسی نمونه‌های پیکرگردانی زنان جادو در قصه‌های کهن و شرح و توضیح داستان اژدها شدن دختر جادو در *اسکندرنامه*، دلایل و انگیزه‌های احتمالی تبدیل شدن زن به اژدها به بحث گذاشته شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که آذرهمایون احتمالاً پری است و ارتباط او با آب و آتش و خواهش‌های جسمانی در کنار نکات جزئی دیگر این گمان را تقویت می‌کند. از یافته‌های دیگر مقاله آن است که شاید افسانه آذرهمایون و بلیناس در متن خود، روایتی از شکل‌گیری یک جنبش ضد اشغال‌گری با محوریت آتش‌گاه، به فرماندهی زنی شیردل را بازتاب می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: پیکرگردانی، آذرهمایون، زن جادو، اژدها، *اسکندرنامه* نظامی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰

Email: karimisaeed58@pnu.ac.ir

مقدمه

نظامی گنجوی در بند بیست و هفتم از منظومه شرفنامه، داستان کوتاهی بازگو می‌کند که محققان کمتر بدان توجه کرده‌اند؛ اسکندر به سمت مرزهای ایران می‌تازد و پس از شکست دارای سوم هخامنشی، به اشغال ایران روی می‌آورد. او پس از فتح آذربایجان به سپاهان می‌شتابد و قصد دارد تا آتشکده آنجا را ویران کند، اما دختری به نام آذرهمایون با یاری گرفتن از جادو، خود را به شکل ازدهایی درمی‌آورد تا مانع از تخریب آتشکده شود. بلیناس^۱ جادوگر، نیرنگ آذرهمایون را خنثی می‌کند و سپس او را به همسری برمی‌گزیند و از وی فوت و فن جادوگری می‌آموزد و به این خاطر، به بلیناس جادوگر مشهور می‌شود. این داستان کوتاه، سرشتی رازآلود و جادوانه دارد و به جهت اهمیت اساطیری و تاریخی‌اش، باید با دقتی افزون‌تر مورد بررسی قرار گیرد. در داستان آذرهمایون و بلیناس مشخصات سه ژانر ادبی؛ یعنی داستان عامیانه، پری‌وار و اسطوره‌ای ملاحظه می‌شود، که پیکرگردانی محور اصلی این داستان است^(۱) و باعث شگفت‌انگیزی و سحرآمیزی آن می‌شود. سخن مهم آن است که آیا از متن این داستان می‌توان به کشف سویه‌های تاریک تاریخ و فرهنگ ایران راه بُرد؟ نظر برخی محققان در این باره منفی است. رستگار فسائی بر این باور است که «داستان‌هایی که فردوسی و نظامی از اسکندر نقل کرده‌اند، با آنکه اساس تاریخی معین و صریحی دارد، اما با افسانه‌های عجیبی هم آمیخته شده است که برخی از آن‌ها تنها صورت عجائب و خرافات دارد.» (رستگار فسائی ۱۳۸۸، ج ۳: ۶۳) صفا نیز معتقد است که داستان‌های نظامی درباره اسکندر (افزون بر آنچه فردوسی گفته است)، اغلب مباینات اساسی با تاریخ دارد. (۱۳۷۲: ۳۴۴)

1. Balinas

سؤال پژوهش

۱. پیکرگردانی دختر جادو به اژدها را در داستان *اسکندرنامه* نظامی چگونه می‌توان تفسیر کرد؟
۲. چه رابطه و نسبتی میان پری و دختر جادو در داستان *شرفنامه* می‌توان قائل شد؟
۳. چرا در این داستان دختر جادو به اژدها تغییر شکل می‌دهد؟

پیشینه پژوهش

اگرچه درباره بسیاری از داستان‌های کوتاه و بلند *خمس* نظامی پژوهش‌های متعدد و مفصلی انجام گرفته است، اما تا کنون داستان *آذرهمایون* و *بلیناس* به صورت جدی و مستقل بررسی نشده است. در شرح‌های *اسکندرنامه* نیز شارحان تنها به توضیح چند واژه و عبارت از این داستان اکتفا کرده‌اند؛ لذا این پژوهش می‌تواند با طرح خلأ تحقیقاتی موجود و به مثابه بحث مقدماتی، توجه محققان را به این حوزه جلب کند و زمینه‌ساز پژوهش‌های تکمیلی در این حوزه باشد. پیش از این، رستگار فسائی (۱۳۸۸ الف)، در *پیکرگردانی در اساطیر*، دگردیسی‌های اساطیر ایرانی را با عناصر فرهنگ، ادبیات و هنر ایران و جهان توصیف کرده و با ذکر شواهد فراوان از متون ادب فارسی و متون دیگر کشورها جابه‌جایی‌ها و دگرگونی‌های اساطیری را معرفی نموده است.

علاوه بر آن همین نویسنده (۱۳۷۹ ب) در *اژدها در اساطیر ایران*، مجموعه افکار و اعتقادات گذشتگان را درباره این موجود هراس‌انگیز که در اساطیر و ادبیات ایران و جهان آمده، در اختیار پژوهندگان قرار داده است.

صفوی (۱۳۶۴)، در *اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مذهبی اسکندر*، به مقایسه و تحلیل اسکندرنامه‌های منظوم و بحث درباره مزایای ادبی و تاریخی آن‌ها پرداخته و مطالب جامع و سودمند بسیاری درباره اسکندر گردآورده است.

سرکاراتی (۱۳۵۰)، در مقاله‌ای با عنوان «پری؛ تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی»، مجموع قرائن درباره پری و سرشت اساطیری آن را بررسی کرده و به صورت تفصیلی ناهم‌داستانی و دوگانگی‌ای را که از دو برداشت متفاوت ذهنی درباره این موجود افسانه‌ای حکایت می‌کند، به بحث گذاشته است.

همچنین شریفیان و اتونی (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «پدیدارشناسی زن جادو با تکیه بر شاهنامه و شهریارنامه»، ابتدا برای اثبات اینکه زن جادو همان پری است، کوشیده‌اند و آنگاه به بررسی تأثیر اعتقادات و افکار زرتشتی در شکل‌گیری این موجود اهریمنی با تکیه بر روان‌شناسی ژرفا پرداخته‌اند.

ستاری و خسروی (۱۳۹۶)، نیز در «بررسی مشابهت‌های پری و زن جادو در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه»، نشان داده‌اند که در حماسه‌های ایرانی پری همان زن جادو است.

شامیان (۱۳۹۸)، در «پیکرگردانی اساطیر در خسرو و شیرین نظامی»، به بررسی شخصیت‌های منظومه خسرو و شیرین همچون هرمز شاه، خسرو پرویز، مهین بانو، شب‌دیز و گلگون، شیرین و شاپور و مقایسه آن‌ها با امشاسپندان: وهومن، اشه و هیشته، خشته و اثیری، سپنته ارمیتی (سپندارمذ)، هئورثات و امرتات، ایزدبانو آناهیتا و ایزد باد پرداخته است.

جبری و یوسفی (۱۳۹۵)، در «پیوند عناصر جادویی و انگاره‌های کهن‌الگویی در قصه‌های عامه»، به این نتیجه رسیده‌اند که کارکرد دوگانه دارندگان قدرت جادویی سبب شده است، عناصر جادویی دارای خویشکاری دوگانه کهن‌الگویی، رهایی‌بخش و خطرناک باشند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

در این پژوهش نکات تازه‌ای را درباره داستان پیکرگردانی دختر جادو در اسکندرنامه مطرح می‌کنیم. نخست آنکه دختر جادو (آذرهمایون) احتمالاً پری است و دیگر آنکه شاید این افسانه در متن خود شواهدی را از سامان‌یافتن یک جنبش ضدآشغال‌گری با محوریت آتشگاه و به فرماندهی زنی شجاع را انعکاس می‌دهد. افزون بر آن، تأمل و واکاوی در ابعاد اسطوره‌شناختی، نمادین و فولکلوریک (هنر همگانی) این پیکرگردانی، جنبه‌های مغفول مانده‌ای را از داستان اسکندر مقدونی روشن می‌سازد که اهمیت این پژوهش را در بر می‌گیرد.

بحث و بررسی

پیکرگردانی^۱ که در عالم قصه‌ها عبارت است از تغییر شکل موجودی به موجود دیگر، از موضوعات درخور توجه و مهم در حوزه اسطوره‌پژوهی است و هرچند ابعاد گوناگون آن تا به امروز کمتر مورد توجه قرار گرفته است، لیکن در بسیاری از تحقیقات روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و غیره می‌تواند مفهومی راهگشا باشد و امکان استنباط معانی و تلقی مفاهیمی جدید را از متون کهن

1. Metamorphoses 'Transformation

فراهم سازد. رستگار فسایی این اصطلاح را چنین تعریف کرده است: «تغییر شکل ظاهری و ساختمان و اساس هستی و هویت قانونمند شخص یا چیزی با استفاده از نیروی ماوراءالطبیعی است که این امر در هر دوره و زمانی غیرعادی به نظر می‌رسد.» (۱۳۸۱ الف: ۴۳) تقریباً در اساطیر و افسانه‌های همه ملل نمونه‌های متعدد و متنوعی از پیکرگردانی‌ها را می‌توان برشمرد که نشان از گستردگی و اهمیت آن دارد. در واقع، پیکرگردانی شکلی از تفکر ساده و پیشامنتقی درباره ماهیت سیال طبیعت است که در آن همه کس و همه چیز قابلیت تبدیل شدن به هر چیز و هر کس دیگری را دارد.

انسان‌ها در سپیده‌دمان تاریخ با خلاقیت‌های ذهنی‌شان در پی رفع نواقص وجودی خویش بودند و می‌خواستند تا با اسطوره‌سازی، قابلیت‌ها و توانمندی‌های خود را گسترش دهند و محدودیت‌ها و نقایصشان را ترمیم کنند. پیکرگردانی در اسطوره‌ها این امکان را فراهم می‌ساخت که اشخاص داستان‌ها به تولد مجدد دست یابند و گاه با توسل به پیکرگردانی نامیرا و رویین‌تن شوند. پیکرگردانی را باید در برخی از موارد نیز صورتی از تکامل و جودگی انگاشت. در اساطیر، طیف وسیعی از پیکرگردانی‌ها به چشم می‌خورد. خدایان به انسان، حیوان، گیاه و شیء تغییر شکل می‌دهند و یا در حالت‌هایی دیگر انسان‌ها به اشیاء، حیوان یا گیاه استحاله می‌یابند. در واقع، هم موجودات اهریمنی و هم فره‌مندان، قدرت آن را دارند که دست به پیکرگردانی بزنند. در این قسمت برای نمونه به چند مورد از پیکرگردانی زنان جادو در شاهنامه اشاره می‌کنیم. در چهارمین خوان از هفت‌خوان رستم و همچنین در هفت‌خوان اسفندیار، زنان جادو که زشت‌رو و پیرند، برای به دام انداختن این دو پهلوان، خود را به شکل دختری جوان و زیبارو درمی‌آورند. رستم با دیدن زن زیبارو شادمان می‌شود و خدا را سپاس می‌گوید. به محض جاری شدن نام خدا بر زبان رستم، سیمای

شیطانی زن جوان آشکار می‌شود. رستم با دیدن گنده‌پیر پرنیرنگ، او را به دو نیم می‌کند. اسفندیار نیز با زنجیری از آهن که در بازو داشت، زن جادو را به بند می‌کشد. این زنجیر آهنین هدیه زرتشت از بهشت برای گشتاسپ بود. زن جادو پس از دستگیری، خود را به شکل شیر درمی‌آورد، اما حریف اسفندیار نمی‌شود؛ جادویش باطل شده، پیکرش به پیرزنی بدترکیب بدل می‌گردد، عاقبت نیز زن جادو با خنجر اسفندیار هلاک می‌شود. افزون بر شاهنامه در دیگر متون ادب فارسی نیز از پیکرگردانی زنان جادو یاد شده است. در شهریارنامه زنی ساحره به نام مرجانه به قصد اغواگری و کامجویی بر سر راه شهریار ظاهر می‌شود. مرجانه یک بار به شکل پیرمرد و بار دیگر به شکل ابری سیاه درمی‌آید. (شریفیان و اتونی ۱۳۹۲: ۱۳۳) در زرین‌قبا نامه، انکوس جادو، دایه عفریت دیو می‌تواند خود را به هفتاد صورت مختلف درآورد. مادر جادوگر سرخاب‌دیو نیز خود را به هفتاد شکل مختلف درمی‌آورد که یکی از آن‌ها اژدهاست. (آیدنلو ۱۳۹۲: ۱۸) در بهمن‌نامه دختر شاه پریان در سان و سیمای آهوپی رمنده، بهمن را به درون حصاری زیبا که مسکن او و دیگر پریان است، می‌کشد. (شریفیان و اتونی ۱۳۹۲: ۱۴۰) در این میان، یکی از نمونه‌های منحصر به فرد و کمتر دیده شده پیکرگردانی دختر جادو را در منظومه اسکندرنامه نظامی گنجوی می‌توان بررسی کرد. در این منظومه دختر جوان جادوگری خود را به شکل اژدها درمی‌آورد تا از آتشکده محافظت کند.

چنان‌که می‌دانیم امپراطوری ایران در جنگ گوگمل از اسکندر شکست می‌خورد و در پی آن با قتل دارای سوم اقتدار هخامنشیان درهم می‌شکند و سرتاسر ایران به تسخیر اسکندر درمی‌آید. (ر.ک. گیرشمن ۱۳۹۵: ۲۲۳-۲۰۹)

«در اخبار و اشاراتی که به دست خود ایرانیان (معمولاً زرتشتی‌آیین) نوشته شده، اسکندر مردی ویرانگر، ستمکار و اهریمنی وصف شده است که دولت هخامنشی را برانداخت، شاهزادگان و بزرگان ایران زمین را کشت،

خرابی‌های زیادی به بار آورد و کتاب‌های دینی ایرانیان را سوزاند. از این‌رو، ایرانیان از اسکندر به عنوان گجستک سکندر (اسکندر نفرین‌شده) یاد کرده و او را هم‌طراز جبارانی ویرانگر و آتش‌افروز و «دوش خدا» (= شاه‌بد) چون ضحاک و افراسیاب نهاده‌اند.» (کیوانی ۱۳۷۷: ۳۵۰)

آیین کهن ایرانی و تا حدودی دین زرتشتی به مثابه شیرازه این تمدن در دوران باستان، ایران را همچون کلیتی واحد، یکپارچگی سیاسی - فرهنگی می‌بخشید. اسکندر به دنبال گسستن این شیرازه بود و می‌خواست تا با انهدام آن، تمدن ایران را از درون تضعیف کند. اسکندر آن‌گونه که در *اسکندرنامه* نظامی انعکاس یافته است به آزادی‌های دینی مستعمراتش اعتنای چندانی نداشت؛ او آتشکده‌ها را تخریب کرد و گنجینه‌های نهاده شده در آن‌ها را به لشکریانش بخشید. زنان و دختران شوی‌نادیده را که در این آتشکده‌ها به خدمت گرفته شده بودند، آزاد کرد و کتاب‌های علمی ایرانیان را به یونان فرستاد. نظامی معتقد است که اسکندر می‌خواست تا با برچیدن آیین زرتشتی، دین یکتاپرستی را جانشین آن سازد. (نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۴)

یقیناً اسکندر تاریخی، یکتاپرست نبوده است، ولی چرا فردوسی و نظامی در صدد مشروعیت‌بخشی به شخصیت و عمل‌کرد وی بوده‌اند؟ این، سؤالی است که پاسخ‌های پیچیده‌ای می‌توان برای آن مفروض داشت. در مورد نظامی و مشروعیت بخشیدن به زرتشتی‌ستیزی اسکندر، این احتمال را می‌توان مطرح کرد که بیم نظامی از انتقادات تند محافل محافظه‌کار که به زهد و پرهیزگاری گرایش داشتند و تاریخ و فرهنگ ایران باستان را رد می‌کردند، موجب این نوع موضع‌گیری‌ها شده است تا از این طریق به اثر خود وجهه‌ای دینی ببخشد.

حدس‌ها و گمان‌هایی در حاشیه داستان

پیکرگردانی با نیت و دلایل گوناگون از سوی اشخاص داستان‌ها انجام می‌شود. در این داستان از *اسکندرنامه*، پیکرگردانی به عنوان یک ترفند نظامی انجام

می‌گیرد. «پیکرگردانی در نبردهای حماسی به مثابه یک ترفند نظامی، تغییر شکل‌های پی‌درپی را که با هدف غلبه بر دشمن و با ترفندهای هوشمندانه صورت می‌پذیرد، دربرمی‌گیرد.» (حسینی و پورشعبان پیربازاری ۱۳۹۱: ۵۱) در این صورت آیا می‌توان چنین اظهار نظر کرد که این داستان از شکل‌گیری نهضت مقاومتی بزرگ در مرکز فلات ایران علیه پیشروی‌های اسکندر پرده برمی‌دارد؟ جنگی طولانی که مدتی سپاه اسکندر را زمین‌گیر کرده بود و سرانجام نقشه‌های یک طراح و استراتژیست ماهر جنگی (بلیناس)، پیروزی را برای ارتش اسکندر رقم می‌زند. احتمالاً رهبر این نهضت زنی بوده از خاندان اصیل ایرانی که از هوش جنگی وافر و نیز برخوردار بوده است. بعید نیست که زن بودن فرمانده این شورش منطقه‌ای که آرمان‌هایی ملی را نیز در سر می‌پرورانده، بر جاذبه و ماندگاری نام و یاد این رویداد تاریخی افزوده است. آیا در این جنگ از منجنیق‌های آتشین و خمره‌های پر از موادی مانند نفت و باروت استفاده شده است؟ این‌ها حدس و گمان‌هایی است که در حاشیه این داستان حماسی - تاریخی می‌توان مطرح کرد، اما اینکه چرا نظامی چنین قهرمان ملی را به شکل پتیاره‌ای توصیف کرده است، در کنار دیگر عوامل، به نگاه منفی وی نسبت به دین زرتشتی باز می‌گردد. سخن‌سالار گنجه در داستان‌هایش در قامت یک مسلمان متشرع ظاهر می‌شود و همواره خود را مخالف سرسخت آیین مجوس نشان می‌دهد.

آذرهمایون در داستان نظامی یک زن جادوگر خوانده شده است. «جادوگر کسی است که می‌خواهد به نهان و نهاد چیزها راه جوید؛ و نیروهای نهفته در آن‌ها را به سود خویش آزاد گرداند و کارا سازد.» (کزآزی ۱۳۸۵: ۴۹) در حقیقت آذرهمایون خواسته است تا با درآمدن به هیئت اژدها از قدرت ویرانگری و تباهی اژدها که ماری عظیم با دهانی فراخ و گشاده است، بهره‌گیر و نیروهای

آن را در راستای هدف خویش که همانا محافظت از آتشکده است، فعال سازد. «اژدها در ایران بیشتر نیروی اهریمنی است. برخی این نظر را دارند که اژدها مانع از برکت‌بخشی و باران یا گاهی حتی نگهبان گنج و جاودانگی یا نیروی غریزه انسانی هم هست.» (دارا ۱۳۸۶: ۵۹) در این داستان ظاهراً اژدها با خشکسالی شدید چندان ارتباطی نمی‌تواند داشته باشد، لیکن می‌توان پیوندهایی آشکار میان اژدها و نگهبانی گنج برقرار کرد. آتشکده‌ها به تصریح نظامی، قبل از حمله اسکندر محل تمرکز ثروت زرتشتیان شمرده می‌شد و اسکندر در پی تسخیر آتشکده‌ها به این ثروت هنگفت ایرانیان نیز چشم دوخته بود، لیکن امر بر نظامی مشتبّه شده است و نظامی بر اساس یک اشتباه تاریخی، هخامنشیان را با ساسانیان یکی پنداشته است. «ما تا پایان دوران هخامنشی نشان محکمی بر زرتشتی بودن خدایگان پارسی نمی‌یابیم.» (برهمند و صباحی فر ۱۳۹۰: ۸۵) و «ایران عهد هخامنشی مملکتی نبود که بر بنیاد دین استوار باشد، آن چنان‌که در روزگار ساسانیان بوده است.» (سلیم ۱۳۵۳: ۷۲) ادله تاریخی و باستان‌شناختی نیز «به ما اجازه نمی‌دهد که دین هخامنشیان را با زرتشتیان یکی بدانیم.» (همان: ۸۶) البته این سخن بدان معنا نیست که هیچ آتشکده زرتشتی در ایران وجود نداشته است بلکه به این معناست که پادشاهان هخامنشی از دین زرتشتی حمایت خاصی نمی‌کردند و آن را به عنوان دین رسمی کشور نیز اعلام نکرده بودند. آتشکده‌های اندک زرتشتی در کنار آتش‌گاه‌های آیین‌های کهن ایرانی همچنان فعال و برقرار بوده‌اند. اگر آتشکده‌ها را مجازاً به معنای هر نوع معبد یا پرستش‌گاه فرض کنیم آنگاه تخریب و دست‌اندازی به آنها لطمات حیثیتی شدیدی می‌توانست برای ایرانیان به بار آورد. آذرهمایون، دختر جادوی داستان با چنین ذهنیتی در برابر پروژه درهم‌شکستن ستون اعتقادی و اقتصادی ایرانیان به دست اسکندر می‌ایستد؛ هرچند سرانجام دستگیر می‌شود و مانند اشیاء و

اموال به غارت می‌رود. در واقع، به زنی ستانده‌شدن آذرهمایون توسط بلیناس می‌تواند تعبیری از استحاله فرهنگ ایرانی در فرهنگ مهاجم و غالب یونانی باشد. سلطه‌ای یک‌هزاره که نه تنها هنر، فرهنگ و تمدن ایران بلکه همه تمدن‌های مشرق‌زمین را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. (ر. ک. سیاهپوش ۱۳۹۳: ۴۸) این حدس را نیز با احتیاط می‌توان طرح کرد که شاید افسانه آذرهمایون، بازمانده‌ای باشد از داستان رشادت‌های شخصیت‌هایی تاریخی مانند آرتمیس یکم، فرمانده نیروی دریایی خشایارشا، پادشاه هخامنشی در نبرد سالامیس (۴۸۰ ق. م) با یونانی‌ها؛ که هرودوت حیرت و شگفتی خود را از شرکت این بانو در جنگ‌های ضد یونان پنهان نکرده است. بنا بر گفته هرودوت هیچ‌کدام از فرماندهان تابع ایران به اندازه او به خشایارشا رأی درست ارائه نداده و راهنمایی گران‌بها نکرده‌اند. (هرودوت ۱۳۵۶: ۳۸۲)

احتمال پری‌بودن آذرهمایون

داستان اژدهاشدن دختر جادو در *اسکندرنامه* نظامی را می‌توان از زاویه دیگری نیز واکاوی کرد. مهدی شریفیان و بهزاد اتونی در مقاله‌ای با عنوان «پدیدارشناسی زن جادو (با تکیه بر شاهنامه و شهریارنامه)»، با ارائه شواهدی از دو متن نام‌برده مدعی شده‌اند که زن جادو در ادبیات حماسی همان پری است. ما در ادامه به برخی از دلایل آن اشاره خواهیم کرد و مصداق آن موارد را در پیرامون شخصیت آذرهمایون نشان خواهیم داد.

«پری در افسانه‌ها، داستان‌های عامیانه، حکایات و حماسه‌های پارسی ایران دوره اسلامی، زنی اثیری که از نیکویی و زیبایی و در برخی موارد، فرّ برخوردار بوده است، پنداشته شده است، اما در آیین مزدیسنا پری به سان یکی از مظاهر شرّ از

دام‌های اهریمنی انگاشته شده و در ادبیات زرتشتی همیشه از او به زشتی یاد شده است.» (سرکاراتی ۱۳۵۰: ۲-۱)

منشأ دو نگاه متفاوت به پری این چنین بیان شده است که: پری یکی از زنان‌ایزدان بوده که در زمان‌های کهن و پیش از دین‌آوری زرتشت ستایش می‌شده است. این موجود افسانه‌ای، به صورت الهه‌ای که با کامکاری و باروری و زایش رابطه‌ای نزدیک داشته است، همچنان در ناخودآگاه جمعی مردمان باقی مانده و در ادبیات رسمی و عامیانه ایران بازتاب یافته است. (همان: ۲)

«در حقیقت رویکرد مثبت به پری در ادبیات و اعتقادات عامیانه، ناشی از پیشینه مقدّس و الهی این موجود موهوم است که در قالب ازدواج پریان با قهرمانان، یاری‌رسانی به قهرمان، قدرت پیشگویی، گنج‌بخشی، زیبارویی و اهریمن‌ستیزی پریان و... نشان داده می‌شود. رویکرد منفی نسبت به این موجود، ظاهراً معلول برخورد افکار و اعتقادات زرتشتی با این مسئله است.» (شریفیان و اتونی ۱۳۹۲: ۱۳۵)

به نظر ما، زن جادو از جنس پری است و همان کارکردهای پری اهریمنی را دارد؛ با این تفاوت که تغییردهندگان جوهر پری، از خوب و اهورایی به زشت و اهریمنی، گویی به این تغییر بسنده نکرده و نام آن را نیز تغییر داده‌اند. پیروان آیین زرتشت در کتب دینی خویش همیشه پری را در کنار جادو آورده‌اند و او را جادوگری اغواگر معرفی نموده‌اند. این‌گونه تغییر و تحولات را نه تنها در ادب حماسی پارسی بلکه در ادبیات فولکور مغرب‌زمین نیز شاهد هستیم. (دلاشو^۱ ۱۳۶۶: ۲۵۷ - ۲۴۹ به نقل از شریفیان و اتونی ۱۳۹۲: ۱۳۶)

نظامی نیز در داستان *اسکندرنامه* در چندین موضع تصریح کرده است که دختر جادو از جنس پری است:

1. Delachaus

پری روی را بُرد نزدیک شاه که این ماه بود اژدهای سیاه...

به خوبی چه گویم پری پیکری پری را نبوده چنین دختری...

پری روی را بانوی خانه کرد پری چند زین گونه دیوانه کرد

(نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۶)

نویسندگان برای یکسان دانستن پری و زن جادو به این دلایل و نشانه‌ها استناد کرده‌اند: الف. ارتباط پری و زن جادو با آب؛ ب. کامگاری و خواهش‌های جسمی؛ ج. شادخواری و رامش؛ د. تغییر سیما؛ ه. قدرت پرواز؛ و. گریختن از آهن؛ ز. زندگی در قصرهای جادویی؛ ح. ارتباط پری و زن جادو با آتش. از این دلایل و نشانه‌ها، چندین مورد در داستان مورد بحث ما نیز می‌توان دید که در ادامه، به شرح و توضیح هریک از آن‌ها می‌پردازیم:

ارتباط پری و زن جادو با آب

نظامی در خسرو و شیرین به ارتباط پری با آب اشاره می‌کند که پری در کنار چشمه‌ها و رودخانه‌ها زندگی می‌کرده است:

وگر بود او پری دشوار باشد پری بر چشمه‌ها بسیار باشد
(نظامی ۱۳۷۶: ۵۹)

در خوان چهارم زن جادو برای رستم در کنار چشمه سفره‌ای از بره‌های بریان و دیگر خوردنی‌ها آراسته می‌کند. در خوان چهارم اسفندیار نیز، او در جنگلی مصفا و در کنار چشمه‌ای، منتظر زن جادو می‌ماند تا پس از پیدایی، او را نابود کند. «در شهریارنامه هم شهریار اولین بار، مرجانه جادو را درحالی که خود را به سیمای پیرمردی درآورده است، در کنار چشمه‌ای می‌بیند.» (شریفیان و اتونی ۱۳۹۲: ۱۳۹) در شرفنامه به ارتباط زن جادو با آب اشاره چندان صریحی نشده است،

جز این عبارت کنایی که بلیناس آن را در ارتباط با زیرکی و دانایی او، به کار می‌برد:

ز قعر زمین برکشد چاه را فرود آرد از آسمان ماه را
(نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۶)

در این بیت اگر چاه را مجاز از آب بدانیم، بلیناس به اسکندر می‌گوید: دختر جادو محل جمع شدن آب‌ها را در لایه‌های زیر زمینی می‌داند. این تعبیر در واقع، قرینه‌ای از ارتباط زن جادو/ پری با آب در داستان نظامی است؛ چرا که در داستان‌های عامیانه پریان در چاه آب ساکن هستند. در یکی از داستان‌های هزار و یک شب می‌خوانیم: «مرد بدجنس از روی حسادت، همسایه خود را که مرد نیک‌سرشتی بود به درون چاه هل داد. در این چاه قدیمی، پری‌ها و جن‌ها زندگی می‌کردند و این مرد خوش‌نیت را که به همه نیکی می‌کرده دوست داشتند و آماده خدمت به او بودند. همین که مرد در چاه می‌افتد، پریان به ملایمت و نرمی او را به ته چاه می‌رسانند.» (ر.ک. مظفریان ۱۳۹۱: ۲۲۳)

کامگاری و خواهش‌های جسمی

«در حماسه‌های اسطوره‌ای پارسی بارزترین ویژگی پریان، ویژگی جنسی و شهوانی آن‌ها است. در این داستان‌ها پریان، قهرمانان را یا به وصلت با خود ترغیب می‌نمایند و یا خود مایل به ازدواج و هم‌آغوشی با آنان هستند.» (همان: ۱۴۰) برای مثال در داستان *سام‌نامه*، پری اهریمنی به نام عالم‌افروز شیفته سام می‌شود و مدام با دسیسه‌های فراوان می‌خواهد که به وصال سام برسد. عالم‌افروز سرانجام جان بر سر عشق خود می‌نهد و به شکلی خدعه‌آمیز به دست سام پهلوان کشته می‌شود. در داستان نظامی نیز آذرهمایون پس از خنثی شدن افسون و جادویش به پای بلیناس می‌افتد و زنهار می‌خواهد. آن دو به درگاه

اسکندر بار می‌یابند و بلیناس او را از اسکندر خواستگاری می‌کند و اسکندر می‌پذیرد:

رخ خویش مالید بر خاک راه	شاه	شکر تسلیم
پری چند زین گونه دیوانه کرد	کرد	بانوی خانه
بلیناس جادوش از آن گشت نام	تمام	جادوئی‌ها

(نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۶)

تغییر سیما

چنان‌که گفته شد، یکی از توانایی‌های پریان پیکرگردانی است. آن‌ها برای اغوای پهلوانان می‌توانند به هر شکل و هیئتی درآیند. در خوان چهارم رستم، پیرزن جادوگر، خود را به شکل زن جوان بزک‌کرده‌ای درمی‌آورد و در خوان چهارم اسفندیار، زنی جادوگر به نام غول به قصد تحریک هوای نفس پهلوان، خود را به شکل پری‌چهره‌ای فریبنده می‌آراید و بر سر سفره وی می‌نشیند. در داستان مورد بحث ما نیز آذرهمایون خود را به شکل اژدهایی نمودار می‌کند که آتش می‌پراکند و سربازان اسکندر را در کام می‌کشد. این نکته که چرا دختر جادو خود را به هیئت اژدها می‌نماید خود موضوعی قابل بررسی است. چرا دختر جادو خود را به صورت اژدها درمی‌آورد و برای مثال تبدیل به حیوانی درنده نمی‌شود؟ یا برای مقابله با دشمنان، سیلاب و بارش برف به راه نمی‌اندازد؟ و یا به شکل ابر و خاره‌سنگ در نمی‌آید؟ موارد نقل‌شده همگی از مصادیق پربسامد پیکرگردانی در ادبیات عامه ایران به شمار می‌آیند. در افسانه‌ها کمتر دیده می‌شود که زن جادوگر خود را به شکل اژدهایی درآورد؛ جز یکی دو مورد که نمونه‌ای از آن را در سطور پیشین در بحث از زرین‌قبانامه ذکر نمودیم. «در اسکندرنامه نیز زنی جادو خود را به شکل اژدها درمی‌آورد که اسکندر اژدرسوار

بر وی سوار می‌شود.» (رستگار فسایی ۱۳۸۸ الف: ۴۲۷) علاوه بر این مواردی دیگر از پیکرگردانی به اژدها (البته نه لزوماً زن جادو به اژدها) را می‌توان گزارش کرد: «بنا به روایت *خاورنامه* منشور، حضرت علی (ع) به اژدها تبدیل می‌شود.» (همان: ۴۲۷) فریدون نیز که در *اوستا* لقب اژدهاکش دارد «برای آنکه پسرانش را بیازماید خود را به صورت اژدهایی درآورد.» (رستگار فسایی ۱۳۷۹ الف: ۷۲۱) «این تنها مورد از تبدیل انسان به اژدهاست که در *شاهنامه* دیده می‌شود. حتی در مورد ضحاک هم که شاه اژدهافش حماسه ملی است، هیچ‌گاه سخنی از تبدیل او به اژدها نیست بلکه دگردیی او به صورت نمادین رویدن دو مار از شانه‌هایش بیان شده است.» (امیدسالار ۱۳۹۵: ۳۵۷)

احتمالاً اژدهاکشی اسکندر در سرزمین نرم‌پایان که مشروح آن در *شاهنامه* درج شده، در افواه عامه عصر نظامی به صورت این داستان درآمده است. با این تفاوت که در *اسکندرنامه* اولاً اژدها نمی‌میرد و در ثانی خویش‌کاری رویارویی با اژدها به بلیناس واگذاشته شده است. فرضیه‌های احتمالی که در باب ارتباط دختر جادو با اژدها در این داستان می‌توان مطرح کرد، سه سنخ متفاوت دارد: ۱- روایت‌شناختی؛ ۲- اساطیری؛ ۳- احتمالات تاریخی.

روایت‌شناختی

«شریر در قصه‌های ایرانی، دو چهره متفاوت دارد؛ گاه دیوی است که شرارتی می‌کند. مثلاً دختری یا یک عامل جادویی را می‌رباید یا اژدهایی است که جلو آب را گرفته است. قهرمان، دیو را با شکستن شیشه عمر یا مبارزه رویارو می‌کشد و اژدها را همیشه با شمشیر از پا درمی‌آورد. در سایر قصه‌ها، شریر، چهره‌ای انسانی دارد. جالب آنکه در بیش از شصت درصد قصه‌های مورد بررسی، شریر، مؤنث است و به شدت مجازات

می‌شود و این مجازات‌ها شدیدتر و خشن‌تر از تنبیه‌هایی است که برای

شریرهای مذکر اعمال می‌شود.» (حق‌شناس و خدیش ۱۳۸۷: ۳۸-۳۷)

گفتنی است که اغلب این شریرهای مؤنث در قصه‌های ایرانی سیما و نقشی جادوگرانه دارند. زن جادو و اژدها هر دو در قصه‌های عامیانه مانع از رسیدن قهرمان به هدف می‌شوند. بدیهی است که قهرمان منظومه نظامی اسکندر و منسوبان اوست.

اساطیری

اژدها در اساطیر و ادبیات یا سرچشمه‌ها را می‌بندد و یا دختری را می‌رباید و زندانی می‌کند و یا دختران را به عنوان طعمه می‌گُشد و می‌خورد. آب و دختر، هر دو نشانی از برکت و باروری و زاینده‌گی است «در اساطیر ایران، تیر (تیشتر پهلوی و تشریه در *اوستا*) ایزد باران است که مهم‌ترین خویشکاری او نبرد با اژدهای کیهانی و دیو خشکسالی اپوش (اپ‌اوشه پهلوی) و شکست اوست که به تبع آن، باران زندگی‌بخش فرو می‌بارد و طبیعت دوباره سبز می‌شود.» (هینلز ۱۳۶۸: ۳۸) در قصه عامیانه «چل‌گیس» نیز اژدهایی بر سر چشمه خوابیده است و مردم باید در ازای اندک آبی که او اجازه جاری شدنش را به نهرهای شهر می‌دهد، دختری را به عنوان طعمه به او پیشکش کنند. (صبحی مهدی ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۷۱) در واقع، آذرهمایون در فرایند پیکرگردانی به ضد خود تغییر پیدا می‌کند تا از نیروی درهم‌شکننده ضد خود؛ یعنی اژدها برای مقابله با مهاجمان سود جوید. تبدیل شدن به قطب مخالف، امری است که در دنیای اساطیری به وفور اتفاق می‌افتد. برای مثال، بارها در این نوع داستان‌ها پیکرگردانی زن به مرد، انسان به خدا، شیطان به فرشته، پیر به جوان و غیره را مشاهده می‌کنیم.

احتمالات تاریخی

یکی از ویژگی‌های معماری آتشکده‌ها در ایران قبل از اسلام، احداث آن‌ها در کنار دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و چشمه‌ها بوده است. (ر.ک. دیباج ۱۳۴۶: ۸-۷؛ هاشمی زرج‌آباد و دیگران ۱۳۸۹: ۸۱) برای مثال «آتشگاه کوه‌سنگی اصفهان با بیش از ۲۵۰۰ سال عمر و مربوط به تمدن ایلامی در فاصله‌ای اندک از زاینده‌رود و بر روی کوه کوچکی که تنها برجستگی مشخص و قابل توجه دشت غربی اصفهان می‌باشد، واقع شده است.» (برهمند و صباحی‌فر ۱۳۹۰: ۷۸) این فرضیه را می‌توان پیش کشید که داستان آذرهمایون به زبان رمز و تمثیل، ماجرای هسته مقاومت شکل‌گرفته علیه اشغالگری اسکندر را با محوریت آتشگاه و روحانیان آن بازگو می‌کند. این نهضت مردمی و مسلحانه ضد اشغال‌گری، طی یک اقدام راهبردی در جنگ، آب رودخانه‌ای مهم مانند زاینده‌رود را به روی سپاهیان اسکندر بسته بوده است، تا با این عمل ضربه مهلکی را به آن‌ها وارد سازد. اگر با توجه به نکات یاد شده، آذرهمایون را پری تصور کنیم؛ آنگاه نظریه دیوید بیوار^۱ در پیوند با گمانه‌زنی اخیر می‌تواند قابل تأمل باشد که «شاید پریکانیان، زمانی صنفی سپاهی بوده‌اند و به روزگار هخامنشیان در اینجا و آنجا سکنی داده می‌شدند تا منافع شاهنشاهی را تأمین کنند (پدیده‌ای مانند داستان حضور گردان در مرزهای خراسان در قرن‌های بعد)؟.» (ملک‌زاده ۱۳۸۱: ۱۴۸) شاید این گمان‌ها به بیراهه رفتن است و این رویدادها صرفاً جهت پیشبرد روایت در داستان نقل شده و نظامی تنها کلیت داستان را منظور داشته است. نگارنده با این نیت به گزارش نسبتاً بی‌پروایانه داستان پرداخته و در نهاد و نهان آن، واقعیت‌های تاریخی را

1. Adrian David Hugh Bivar

جست‌وجو کرده است که اعتقاد دارد برخی رویدادهای مهم تاریخی تنها در پرتو چنین روایت‌های عامیانه‌ای بخت آن را یافته‌اند که ماندگار شوند.^(۲)

زندگی پریان و زنان جادوگر در قصرهای جادویی

پریان و زنان جادو هر دو در قصرهایی باشکوه و حصارهایی دست نیافتنی زندگی می‌کنند. برای مثال «در بهمن‌نامه آنگاه که بهمن پای در حصار جادویی پریان می‌نهد، آنجا را چونان بهشتی خرم می‌بیند که نگارش از زبرجد و لاجورد است.» (شریفیان و اتونی ۱۳۹۲: ۱۴۹) در شهریارنامه نیز مرجانه جادو در قلعه‌ای موسوم به «قلعه عنبر» زندگی می‌کند. هنگامی که شهریار، پور برزو به آن قلعه وارد می‌شود، به علت جادویی بودن آن نمی‌تواند از آنجا خارج شود. (همانجا) در داستان نظامی نیز آنجا که بلیناس پس از دستگیری آذرهمایون، توانایی‌ها و مهارت‌های وی را برای اسکندر توصیف می‌کند، می‌گوید:

زحل را سیاهی بشوید ز روی شود بر حصارى به یک تار موی
(نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۶)

آذرهمایون به حصارهای شگفت‌انگیزی به اندازه یک تار مو رفت‌وآمد دارد. با کمی تسامح می‌توان خود ساختمان آتش‌گاه را نیز بسان کاخی اسرارآمیز به حساب آورد.

ارتباط پری و زن جادو با آتش

دهخدا اصل پری را از آتش دانسته است. صیحانه جادو، از جادوان داستان سمک عیار، نیز در جزیره آتش زندگی می‌کند و سرایی شاهانه دارد که بر در آن، خدمتکاران ایستاده‌اند. جادوان در این خانه‌ها معمولاً بر تخت می‌نشینند. نام آذرهمایون به وضوح ارتباط سرشت این شخصیت را با آتش نمودار می‌سازد.

«آتر^۱ فرشته موکل آتش است و در مزدیسنا آذر از نعم ایزدی به شمار می‌رود.» (برهمند و صباحی فر ۱۳۹۰: ۷۳) افزون بر آن، پیکرگردانی آذرهمایون به اژدها که آتش از دهان می‌افکند و نیز خدمتکاری‌اش در آتشکده، همگی ارتباط‌های ظریف او را با آتش نشان می‌دهد:

که هست اژدهایی در آتشکده چو قاروره در مردم آتش زده
(نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۵)

ارتباط آهن و پری و جادو

در ادبیات رسمی و عامیانه ایران، آهن باعث گریزان شدن پریان، دیوان و جادوها می‌شود:

در صحبت او بت پری‌زاد مانند پری به بند پولاد
(نظامی ۱۳۷۴: ۱۴۵)

در داستان نظامی خبری از عنصر آهن نیست، اما بلیناس، سحر آذرهمایون را با سُداب^(۳) خنثی می‌کند:

ز سحر، آن سرا را نیابی خراب که دارد سفالینه‌ای پر سُداب
(نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۳)

سُداب و سپند رقیبان شاه دعای نظامی است در صبح‌گاه
(همان: ۴۵)

دهخدا به نقل از *التفهیم* ابوریحان بیرونی مریخ را دال بر سپندان و گندنا و پیاز و سداب دانسته است. (دهخدا ذیل واژه «سداب») و از آنجا که «آهن در انتساب فلزات به سیارات هفت‌گانه از مدلولات مریخ است»، (ماهیار ۱۳۹۰: ۶۴) می‌توان ارتباطی میان سُداب و آهن برقرار کرد.

ارتباط پری و گنج

1. Atar

دلیل دیگر بر پری بودن آذرهمایون آن است که در داستان‌های عامیانه، پریان صاحب گنج هستند و هنگامی که قهرمان طلسم آن‌ها را می‌شکند، گنجشان را تصاحب می‌کند. (ارجانی ۱۳۴۷: ۱۴۲-۱۴۳) چنان‌که گفته شد نظامی معتقد است که در آن روزگار، آتشکده‌ها خانه گنج بودند و معمولاً هر توانگری که میراث‌خواری نداشت، اموالش به آتشکده تعلق می‌گرفت. (نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۳) از این روی، آذرهمایون را نگهبان گنجینه آتشکده‌ها نیز می‌توان دانست.

ارتباط جادو با مغ

در بررسی جزئیات داستان، نکات دیگری را نیز نباید از نظر دور داشت. از قدیم‌الایام، جادو با مغ در ارتباط بوده است.

«بسیاری از واژه‌هایی که در زبان‌های اروپایی به معنی جادو یا جادوگر به کار رفته، از واژه‌های یونانی *megia* (جادو)، *mageutik* یا *(tekne)* *magike* به معنی «(فن) جادوگر» مشتق شده‌اند که هر سه برگرفته از کلمه *magoi* (مغان)‌اند که در اصل نام قبیله‌ای از مادها بوده است. این نام بعداً برای روحانیان دین کهن ایرانی نیز به کار گرفته شد. مغان احتمالاً به دلیل برگزاری آیین‌هایی که در نظر یونانیان عجیب می‌نمود، جادوگر تصور شده‌اند.» (رضایی‌باغبیدی و دیگران ۱۳۸۸، ج ۱۷: ۲۲۹)

آذرهمایون که نظامی او را زن جادو می‌خواند از جمله دخترانی است که در آتشکده به آیین زرتشت و رسم مجوس، کمر به خدمت مغان بسته بوده‌اند. این مطلب را نیز باید یادآور شد که نظامی پیشتر علت مخالفت اسکندر با آیین زرتشتی و تقدس آتش را علاوه بر فساد مالی مغان، فساد جنسی آن‌ها دانسته بود. (نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۳)

درهم تنیدگی سویه‌های خیر و شر در شخصیت آذرهمایون

با آنکه «زنان جادو معمولاً پیر، زشت‌رو، بدبو و بدشکل‌اند و اعضای غیرمعمول دارند»، (جعفری قنوتی ۱۳۹۴، ج ۳: ۹۰) اما زن جادوی قصه نظامی چنین مشخصاتی ندارد جز آنکه اسکندر او را به خاطر تحرکات مشکوک جنگی‌اش، پتیاره می‌نامد:

جهاندار گفت: اینت پتیاره‌ای برو گر توانی بکن چاره‌ای
(نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۶)

پتیاره در تداول عامه، دشنامی است به معنی «زن گمراه و بدکردار و تندخو و پرخاشگر» (دوستخواه ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۵۵) و جالب توجه آنکه «این واژه در *اوستا* و متن‌های دینی پهلوی، غالباً صفت «اهریمن» و «دیوان» و یک بار هم صفت خود «اسکندر مقدونی» آمده است.» (غفوری ۱۳۹۳: ۷۸) تعارض دو روایت از اسکندر را در اینجا می‌توان بررسی کرد؛ اسکندر گجستک که زمانی در نزد ایرانیان با صفت پتیاره خوانده می‌شود، پس از نزدیک به دوهزاره در یک متن روایی ایرانی چنان متحول می‌شود که دیگر بازشناختنی نیست! این بار، او خود، دشمنان ایرانی‌اش را پتیاره می‌نامد و آن‌ها را کژدمی توصیف می‌کند که شایسته اعتماد نیستند:

ولیکن مباحش ایمن از رنگ او (آذرهمایون) مشو غافل از مکر و نیرنگ او
اگر کژدمی کهربا دم بود مشو ایمن از وی که کژدم بود
(نظامی ۱۳۸۰: ۱۱۶)

گمان‌نگارنده آن است که نظامی، خود در خلق شخصیت آذرهمایون دچار تعارضات شدیدی بوده است. از طرفی نام او و نسب بردنش از سام، پهلوان اساطیری ایران و نیز پری‌وار توصیف کردنش مفاهیم مثبتی را درباره او به ذهن متبادر می‌سازد، ولی از جانب دیگر پتیاره خواندن او و انتسابش به جادو و اژدها ذهن را به سوی زمینه‌های منفی شخصیت وی رهنمون می‌سازد. نظامی شاعر ایران‌دوستی است، و به آذرهمایون از آن رو که قهرمانی ایرانی است علاقه دارد،

لیکن زرتشتی بودنش را نمی‌پسندد. آذرهمایون مانند پری دو سویه دارد که دو نظام معنایی متفاوت را منعکس می‌کند.

نتیجه

آذرهمایون یکی از خدمتکاران آتشکده سپاهان و دختر جادوگری است که برای جلوگیری از پیشروی لشکریان اسکندر و به عنوان یک ترفند نظامی خود را به شکل اژدهایی درمی‌آورد. چنان‌که از فضا و روال داستان برمی‌آید او احتمالاً پری است، و ارتباطش با آب و آتش و خواهش‌های جسمانی این گمان را تقویت می‌کند. نگارنده این ادعا را مطرح کرده است که شاید این افسانه در متن خود شواهدی را از سامان یافتن یک جنبش ضد اشغال‌گری با محوریت آتش‌گاه و به فرماندهی زنی شجاع بازتاب می‌دهد. بعید نیست که در این جنگ از مواد محترقه نیز استفاده شده باشد. این نهضت مقاومت توانسته است چند صباحی، ارتش اسکندر را در نواحی مرکزی فلات قاره ایران زمین‌گیر کند، لیکن با تدبیر یکی از باکیاست‌ترین مشاوران و طراحان جنگی به نام بلیناس این نهضت که می‌توان آن را آخرین سنگر دفاعی ایرانیان در مقابل یورش اسکندر تلقی کرد، به سختی درهم می‌شکند. به اسارت رفتن آذرهمایون می‌تواند نشانه‌ای از استحاله فرهنگ ایرانی در فرهنگ یونانی قلمداد شود. درباره چرایی تبدیل شدن دختر جادو به اژدها سه دلیل ارائه شده است؛ دلیل نخست آنکه شیر در قصه‌های ایرانی غالباً دو چهره دارد: زن جادو و اژدها. هر دو مظهر شرارت هستند و مانع رسیدن قهرمان به هدف می‌شوند. در ثانی احتمالات تاریخی را نیز در این میان نمی‌توان نادیده گرفت. آتش‌گاه‌های قدیم در کنار رودخانه‌ها و دریاچه‌ها ساخته می‌شد. شاید در جنگی که میان بلیناس و آذرهمایون درگرفته، آذرهمایون، راه رودخانه زاینده‌رود را بر سپاهیان اسکندر بسته بوده است، و در نهایت اژدها در قصه‌ها، آب‌ها و دختران را دربند می‌کشد، پس آذرهمایون از این پیکرگردانی استفاده می‌کند و بر ضد خود؛ یعنی اژدها تبدیل می‌شود تا از

نیروی او برای درهم‌شکستن حریف استفاده کند. همچنین آذرهمایون در داستان نظامی دو سویه دارد و نظامی در ساخت و پرداخت شخصیت وی دچار تعارض شده است؛ به عنوان یک قهرمان ملی که در برابر هجوم اسکندر ایستاده است، به او علاقه قلبی دارد، اما به سبب زرتشتی بودنش، وی را از زبان اسکندر به پتیارگی منسوب می‌کند.

پی‌نوشت

(۱) شخصیت تاریخی بلیناس در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. در منابع چینی آمده است: «بلنیاس یا آپولونیوس در آغاز قرن اول میلادی در طوانه، کرسی کاپادوکیه، به دنیا آمده است. وی پیرو فیثاغورث حکیم و آخرین مبلغ و نماینده آیین شرک و بت‌پرستی بود. حتی کارهای فوق‌العاده و کرامات بسیاری بدو نسبت داده‌اند. در ترجمه احوال او، خرافات و افسانه‌های بسیاری آمده که سرچشمه و مبنای آن‌ها روایات عجیب روحانیان و اساطیری است. برخی وفات آپولونیوس را در شهر افسوس به سال ۹۷ میلادی دانسته‌اند. به هر حال بلیناس (آپولونیوس) همان است که در کتب اسلامی وی را حکیم و صاحب طلسمات (مطلسم) جادو و ساحر نوشته‌اند، و با وجودی که متجاوز از چهار قرن بعد از اسکندر می‌زیسته است در *اسکندرنامه* نظامی و برخی کتب دیگر معاصر و مشاور پادشاه مقدونیه‌اش دانسته‌اند.» (صفوی ۱۳۶۴: ۲۱۲)

(۲) در سراسر *خمسه* نظامی گنجوی تنها به دو پیکرگردانی برمی‌خوریم؛ یکی تغییر یافتن آذرهمایون به اژدها در *شرفنامه* است و دیگری در *هفت‌پیکر* در داستان ماهان مصری «که چون هایل او را گمراه کرد و به بیابان افکند و به سرزمین دیوان رسید، دیوان به افسون اسب او را به صورت اژدهایی درآوردند.» (رستگار فسائی ۱۳۸۸ الف: ۳۱۴)

(۳) *سُداب* گیاهی است که خاصیت‌های بسیاری را برای آن در طب سنتی برشمرده‌اند و مانند سپند نیروهای شر و اهریمنی را دفع می‌کند.

کتابنامه

آیدنلو، سجاد. ۱۳۹۲. «برخی نکات و بن‌مایه‌های داستانی منظومه پهلوانی - نقالی *زرین‌قبا*نامه». *دوماهنامه علمی - پژوهشی فرهنگ و ادبیات عامه*. ش ۱. صفحه ۴۰ - ۱.

ارجانی، فرامرزین خداد. ۱۳۴۷. سمک عیار؛ با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری. چ ۳. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

امیدسالار، محمود. ۱۳۹۵. مدخل «اژدها»، *دانشنامه زبان و ادب فارسی*. ج ۱. چ ۲. تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی. صص ۳۵۷-۳۵۸.

برهمنده، غلامرضا و مریم صباحی فر. ۱۳۹۰. «روند شکل‌گیری و دگرگونی آتشکده در ایران از دیرزمان تا فرجام روزگار پارتیان». *فصلنامه علمی - پژوهشی مسکویه*. س ۶. ش ۱۸. صص ۱۰۳-۶۹.

جبری، سوسن و سحر یوسفی. ۱۳۹۵. «پیوند عناصر جادویی و انگاره‌های کهن‌الگویی در قصه‌های عامه». *فصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۴. ش ۱۱. صص ۱۰۷-۷۹.

جعفری قنوتی، محمد. ۱۳۹۴. مدخل «جادو»، *دانشنامه فرهنگ مردم ایران*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ج ۳. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص ۹۵-۹۱.

حسینی، مریم و سارا پورشعبان پیربازاری. ۱۳۹۱. «دلایل پیکرگردانی در داستان‌های هزار و یک شب». *فصلنامه متن‌پژوهی ادبی*. ش ۵۲. صص ۶۴-۳۷.

حق‌شناس، محمدعلی و پگاه خدیش. ۱۳۸۷. «یافته‌های نو در ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی ایرانی». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. دوره ۵۹. ش ۲. پیاپی ۴۱۲. صص ۳۹-۲۷.

دارا، مریم. ۱۳۸۶. «نگاهی بر اژدها و چند اژدهاکش ایرانی». *کتاب ماه ادبیات*. ش ۲. پیاپی ۱۱۶. صص ۵۹-۵۵.

دلاشو، م. لوفلر. ۱۳۶۶. *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: توس. دوستخواه، جلیل. ۱۳۸۴. *اوستا؛ کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانیان*. چ ۹. تهران: مروارید. دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۷. *لغت‌نامه دهخدا*. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. ج ۱۴. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

دیباچ، اسماعیل. ۱۳۴۶. «آثار باقی‌مانده از آتشکده‌ها و شهرها و قلعه‌های آذربایجان». *مجله بررسی‌های تاریخی*. ش ۱۲. صص ۱۱-۳.

رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۸ الف. *پیکرگردانی در اساطیر*. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ . ۱۳۸۸ ب. مدخل «خمسه نظامی». *دانشنامه زبان و ادبیات فارسی*. ج ۳. تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی. چ ۱. صص ۶۴-۶۱.

_____ . ۱۳۷۹ الف. فرهنگ نام‌های شاهنامه. ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ . ۱۳۷۹ ب. ازدها در اساطیر ایران. ج ۱. تهران: توس.

رضایی باغبیدی، حسن و علی بلوکباشی. ۱۳۸۸. مدخل «جادو»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (جلد ۱۷). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص ۲۵۰-۲۲۹.

ستاری، رضا و سوگل خسروی. ۱۳۹۶. «بررسی مشابهت‌های پری و زن جادو در منظومه‌های حماسی پس از شاهنامه». مجله متن پژوهی ادبی. س ۲۱. ش ۷۴. صص ۳۰-۷.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۵۰. «پری؛ تحقیقی در حاشیه اسطوره‌شناسی تطبیقی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. ش ۹۷ تا ۱۰۰. صص ۳۲-۱.

سلیم، غلامرضا. ۱۳۵۳. «دینداری و جهانداری شاهنشاهان هخامنشی». از مجموعه سخنرانی‌های سومین اجلاس کنگره تاریخ و فرهنگ ایران. تهران: نشر اداره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر. صص ۶۷-۶۳.

سیاهپوش، ابوتراب. ۱۳۹۳. «هلنیسم و نقش آن در فرهنگ پیش از اسلام». مجله جامعه پژوهی فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. س ۵. ش ۴. صص ۵۸-۳۷.

شامیان، حسین. ۱۳۹۸. «پیکرگردانی اساطیر در خسرو و شیرین نظامی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۵. ش ۵۶. صص ۱۸۱-۱۵۷.

شرفیان، مهدی و بهزاد اتونی. ۱۳۹۲. «پدیدارشناسی زن جادو با تکیه بر شاهنامه و شهریارنامه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۹. ش ۳۲. صص ۱۶۷-۱۲۹.

صبحی مهتدی، فضل‌الله. ۱۳۸۷. قصه‌های صبحی. ج ۱. تهران: معین.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۷۲. حماسه‌سرایی در ایران. ج ۳. تهران: امیرکبیر.

صفوی، سیدحسن. ۱۳۶۴. اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مذهبی اسکندر. ج ۱. تهران: امیرکبیر.

غفوری، رضا. ۱۳۹۳. «نبرد رستم با پتیاره، روایتی دیگر از داستان ببر بیان». متن‌شناسی ادب فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. ش ۳. پیاپی ۲۳. صص ۸۸-۷۵.

کزازی، جلال‌الدین. ۱۳۸۵. رؤیا، حماسه، اسطوره. ج ۱. تهران: مرکز.

کیوانی، مجدالدین. ۱۳۷۷. مدخل «اسکندر»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ج ۸. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص ۳۵۴-۳۴۹.

گیرشمن، رومن. ۱۳۹۵. *تاریخ ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. چ ۷. تهران: سپهر ادب.

ماهیار، عباس. ۱۳۹۰. *سحر بیان خاقانی*. چ ۵. تهران: جام گل.

ملک‌زاده، مهرداد. ۱۳۸۱. «سرزمین پریان در خاک مادستان»، *نامه فرهنگستان*. س ۵. ش ۴. پیاپی ۲۰. صص ۱۹۱-۱۴۷.

مظفریان، فرزانه. ۱۳۹۱. «اسطوره و قصه‌های عامیانه». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. دوره ۸. ش ۲. صص ۲۴۷-۲۱۳.

نظامی، الیاس بن یوسف. ۱۳۸۰. *شرف‌نامه*. به تصحیح برات زنجانی. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۷۶. خسرو و شیرین. تصحیح برات زنجانی. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.

_____ . ۱۳۷۴. *لیلی و مجنون*. تصحیح برات زنجانی. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.

هاشمی زرج‌آباد، حسن و دیگران. ۱۳۸۹. «چهارتاقی خانه دیو، آتشکده‌ای نویافته از دوره ساسانی». *باغ نظر*. س ۷. ش ۱۵. صص ۲۹-۱۹.

هرودوت. ۱۳۵۶. *تاریخ هرودوت*. ترجمه وحید مازندرانی. چ ۱. تهران: فرهنگستان هنر و ادب ایران.

هینلز، جان. ۱۳۶۸. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ ۳. بابل: چشمه و آویشن.

References

Āydenlou, sajjād. (2013/1392SH). "Barxī nokāt va bon-māye-hā-ye dāstānī-ye- manzūme-ye pahlavānī- naqqālī-ye zarrīn qabā nāme". 2

Māh-nāme-ye Elmī- Pažuheši-ye Farhang va adabiyāt-e Amme. No. 1. Pp. 1-40.

Arjānī, farāmarz Ibn-e xodā-dād (1968/1347SH). *Samak-e ayyār*. Ed. By Parvīz nātel xānlarī. 3st ed. Tehrān: Bonyād-e farhang-e Irān.

Barahmand, qolām-rezā & Maryam Sabāhī-far (2011/1390SH). “Ravand-e šekl gīrī-ye-Ātaškade dar Irān az dīr-zamān tā farjām-e rūzegār-e-pārtīyān”, *Fasl-nāme-ye moskūye*. Year.6. NO 18. Pp. 69-103.

Dārā, Maryam. (2007/1386SH). “Negāhī bar aẓdehā va Čand aẓdehā-koš-e Irānī”. *Ketāb-e māh-e- adabīyāt*. NO2(116).Pp. 55- 59.

Dehxodā, Alī Akbar.(1998/1377) *Loqat-nāme-ye Dehxodā*. Advisor Mohammad Mo’in va seyyed Jaffār šajadī. Vol. 14. Tehrān: Tehrān University.

Delachaux, M. Loeffler (1987/1366SH). *Zābane ramzī-ye qesse-hā-ye parīvār (Symbolic language of parivar tales)* Tr. by Jalāl sattārī. 1st ed. Tehrān: Tūs.

Dībāj, esmā’il. (1967/1346SH). “Āsār-e bāgī mānde az ātaš-kade-hā va šahr-hā va qal’e hā-ye āzarbāyejān”. *majale-ye barrasī-hā-ye tāriḫī*. No 12. Pp. 3- 11.

Dūst-xāh, Jalīl.(2005/1384SH) *Avestā. Kohan-tarīn sorūd-hā va Matn-hā-ye Irānīyān*. 9th ed. Tehrān: Morvārīd māh-nāme-ye Farhang va adabiyāt-e Āmme, No 1, Pp. 1- 40.

Ghirshman, Roman. (2016/1395SH). *Tāriḫ-e Irān az āgāz tā eslām*. Tr. by Mohammad Mo’in. 7th ed. Tehrān: Sepehr-e adab.

Haq-šenās, Mohammad alī & Pegāh xadīš (2008/1387SH). “yāfte-hā-ye now dar rīxt-šenāsī-ye afsāne-hā-ye jādūī-ye Irānī”. *majale-ye dāneš-kade-ye adabīyāt va Olūm-e ensānī-ye daneš-gāh-e Tehrān*. year. 59. No. 2.(412). Pp. 27-39.

Hāšemī zarj-ābād, Hasan & Hamkārān (2010/1389SH). “Čāhār-tāqī-ye xāne-ye dīv, Ātaškade-ye now-yāfte az dowre-ye sāsānī, Bāq-e nazar”, year.7. No. 15. Pp. 19-29.

Herodot. (1977/1356 SH). *Tāriḫ-e herodot*. tr. vahīd Māzandarānī. 1st ed. Tehrān: Farhangestān-e honar va adab-e Irān.

Hinnells, John. (1989/1368SH). *šenāxt-e asātīr-e Irān*. tr.by. Ž. Āmūzgār & A. tafazzolī, 3rd ed. Tehrān: Češme va āvīšan.

Hosseīnī, Maryam & sārā Pūr ša’bān pīr bāzārī. (2012/1391SH). “Dalāyel-e peykar-gardānī dar dāstān-ha-ye hezār-o yek šab”. *Fasl-name-ye Matn-paẓūhī*. No. 52. Pp. 37- 64.

Jabrī, Sousan & sahare yūsefī. (2016/1395SH) “peyvand-e Anāsere Jādueī va engāre-ha-ye kohan Oulgo-ī dar Gesse-hā-ye Amme”. *Fasl-name-ye Farhang va adabiyāt-e Amme*. Farhang va adabiyāt-e Amme. Year 4. No. 11. Pp. 79-107.

J'afarī qanavātī, mohammad. (2015/ 1394SH). *Madxal-e "jādū" dar Dāneš-nāme-ye farhang-e mardom-e īrān*. Advisor: K. Mūsavī bojnūrdī. Markaz-e dāyerat al-ma'āref-e bozorg-e eslāmī. vol 3. Pp. 91-95.

Kazzāzī, Mīr jalāl al-dīn. (2006/1385 SH). *Ro 'yā, hamāse, ostoūre*. 1st ed. Tehrān: Markaz.

Keyvānī, majd al-dīn. (1998/1377SH). *Madxal-e "Eskandar" dar dāyerat al- ma'āref-e bozorg-e eslāmī*, Advisor: K. Mūsavī bojnūrdī, dāyerat al- ma'āref-e bozorg-e eslāmī, vol 8. Pp. 349- 354.

Māhyār, Abbās. (2011/1390SH). *Sehr-e bayān-e xāqānī*. 5th ed. Tehrān: jām-e gol.

Malek-zāde, mehrdād. . (2002/1381SH). "*sar-zamīn-e parīyān dar xāk -e mādestān*". *nāme-ye farhangestān*. Year 5. No. 4(20), Pp. 147-191.

Mozaffarīyān, farzāne. (2012/1391SH). "Ostoūre va qesse-hā-ye 'āmīyāne". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. Year. Year 8. No 2. Pp. 213-247.

Nezāmī, elyās Ibn-e yūsof. (2001/1380SH). *šaraf-nāme*. With the effort. Edition and Explanation by B. zanjānī, 1st ed. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.

_____. (1997/1376SH). *Xosrow va šīrīn*. With the effort. Edition and Explanation by. B. zanjānī. 1st ed. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.

_____. (1995/1374SH). *Leylī va Majnūn*. With the effort. Edition and Explanation by. B. zanjānī, 2nd ed. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.

Omīd sālār, Mahmūd. (2016/1395SH). *Madxal-e "Aždehā" Dāneš-nāme-ye zabān va adab-e fārsī*. Vol. 1. 2st ed. Tehrān: *Farhangestān-e zabān va adabīyāt-e fārsī*. Pp. 357-358.

qafurī, rezā (2014/1393SH). "Nabard-e rostam bā patyāre, revāyatī dīgar az dāstān-e babr-e bayān". *Fasl-nāme-ye matn šenāsī-ye adab-e fārsī, dāneš-kade-ye adabīyat-e dāneš-gāh-e esfahān*. No. 3(23). Pp. 75-88.

Rastgār Fasāeī. Mansour. (A) (2009/1388SH). *Peykar gardānī dar asātīr*. 2nd ed. Tehrān: Pažūhešgāh-e olūm-e ensānī va motāle'āt-e farhangī.

_____. (B) (2009/1388SH). *Madxal-e "xamse-e nezāmī"*. *Dāneš-nāme-ye zabān va adabīyāt-e fārsī*, Vol 3. Tehrān: *Farhangestān-e zabān va adab-e fārsī*. 1st ed. Pp. 61-64.

_____. (A) (2000/1379SH). *Farhang-e nām-hā-ye šāh-nāme*. 2nd ed. Tehrān: Pažūheš-gāh-e olūm-e ensānī va motāle'āt-e farhangī.

- _____ . (B)(2000/1379SH). *Azdehā dar asātīr-e īrān*. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Rezāei bāg-bīdī, hasan & alī Boluk-bāšī. (2009/1388SH). *Madxal-e "jādū" dayerat al-ma'āref-e bozorg-e eslāmī*. Advisor: K. Mūsavī bojnoordī. Markaz-e dāyerat al-m'āref-e bozorg-e eslāmī. vol 17. Pp. 229-250.
- Safā, Zabīh-alāh. (1973/1352H). *Hemāse sorāyī dar Irān*. 3rd ed. Tehrān: Amīr Kabīr.
- Safavī, seyyed hasan. (1985/1364SH). *Eskandar va adabīyāt-e īrān va šaxsīyat-e mazhabī-ye Eskandar*. 1st ed. Tehrān: Amīr kabīr.
- Sattārī, Rezā va Sow-Gol Xowsravī (2017/1396SH). "Barresī-ye mošābehat-hā-ye parī va azan-e Jādū dar manzūme-ha-ye hamāsī-ye pas az šah-nāme". *Majle-ye matn-Pažohī-ye Adabī*. Year 21. No. 74. Pp. 7-30.
- Salīm, qolām-rezā. (1974/1353SH). "*Dīndārī va jahāndārī-ye šāhanšāhan-e haxāmanešī*". Tehrān: Našr-e edāre-ye kolle negāreš-e vezārat-e farhang va honar. Pp. 63-67.
- Šāmīyān, Hosseīn. (2019/1398SH). "Peykar gardānī-ye Asātīr dar Xosrow va Šīrīn-e Nezāmī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. Year. 15. No 56. Pp. 157-181*.
- Sarkārātī, Bahman. (1971/1350SH). "Parī, tahqīqī dar hāšīye-ye ostoūre šenāsī-ye tatbīqī". *Majale-ye Dāneš-kade-ye adabīyāt va Olūm-e ensānī-ye Tabrīz University*. No. 97-100. Pp. 1-32.
- Šarīfīyān, mahdī & atoonī, behzād. (2013/1392SH). "Padīdār-šenāsī-ye zan-e jādū bā tekīye bar šāh-nāme va šahryār-nāme". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. Year. 9. No 32. Pp. 129-167*.
- Sīyah-pūš, abū-torāb. (2014/1393SH). "*Helenīsm va naqš-e ān dar farhang-e pīš az eslām*". *majalle-ye jāme'e pažūhī Pažūheš-gāh-e olūm-e ensānī va motāle'āt-e farhangī*. year. 5. No. 4. Pp. 37-58.
- Sobhī mohtadī, Fazl-alāh. (2008/1387SH). "*Qesse-hāy-e sobhī*". 1st ed. Tehrān: Mo'in.